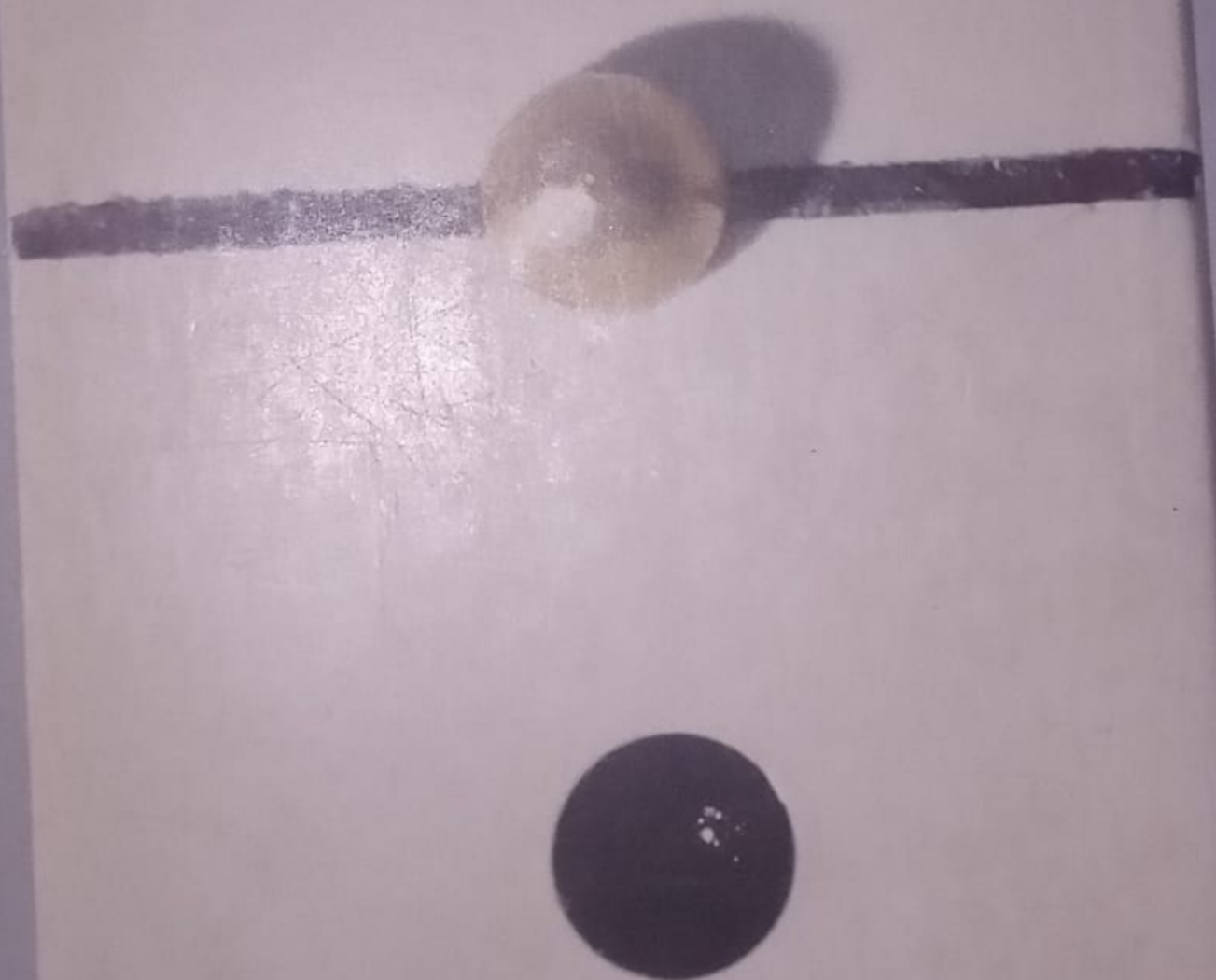
SPINOZA

Edición de
Manuel E. Vázquez García.



Textos Cardinales / Ediciones Península

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Spinoza, también su persona, han merecido los adjetivos más variados: ateo, racionalista, impío, materialista, etc. Al tiempo, esa misma filosofía ha estado sometida al rigor de las controversias históricas sobre su verdadero sentido: alentadora del desarrollo de la tradición posterior, irrupción de la filosofía judía en el pensamiento occidental, culminación del racionalismo, etc. Unos adjetivos, meramente calificativos, intentan reducir y dominar lo calificado, contribuyendo a la ficción de que la etiqueta abarca y controla en su totalidad lo etiquetado; otros, simplemente descalificadores, pretenden ahorrar el esfuerzo de comprensión en virtud de una decisión previa que dictamina acerca de lo que ha de ser comprendido o no. Por exceso o por defecto, ambas actitudes participan de un mismo carácter: tanto la loable empresa de ahorrarnos la lectura de cualquier autor como la de indicarnos lo que hemos de encontrar si realizamos tal lectura, limitan, cuando no impiden, la posibilidad misma de lectura.

Apunta ello al reconocimiento de que todo texto posee una capacidad de producir efectos o interpretaciones en el decurso histórico, cuyo conjunto y articulación designamos con el nombre de tradición. Esto lleva aparejadas dos consecuencias: primera, dejar de lado el espejismo que supone creer en la posibilidad de un apresamiento puro, prístino de aquel primitivo fenómeno o texto; además, y es lo segundo, toda interpretación ha de vérselas con el propio espesor hermenéutico generado, en tanto efectos, por el mismo texto y que como multiplicidad de interpretaciones pueden encubrir lo que se desea captar de una manera más original. Es por ello que cualquier texto que es filosófico (y no se pretende simplemente tal), no agotándose en ninguna de las interpretaciones ya habidas, exige de cada época la confrontación y el diálogo con el mismo; tomar posición en una lectura mediante la que actualizándose su contenido, también esa específica época adquiere su propia determinación a través de los momentos que la han precedido. La multiplicidad de lecturas ya ha-

bidas de Spinoza es, por ello, doblemente indicativa: de la densidad hermenéutica con que ha de vérselas, tanto bajo la forma de la ratificación como de la negación, toda nueva interpretación o lectura; también de la forma misma en que cada época ha ido comprendiéndose a sí misma en su relación con la obra de Spinoza. Esto es: comprendiendo también su propio pasado, si por tal se entiende no lo meramente sido, sino el conjunto de posibilidades abiertas bajo las que se da a pensar el excedente de sentido que cada época moldea conforme a su propio proyecto; teniendo presente que se trata de un movimiento recíproco, en la medida en que dicho proyecto se ve también condicionado por el conjunto de posibilidades ya asumidas que constituyen su propio pasado y frente a las cuales ha de destacarse en su especificidad y novedad.

Por ello, la obra de Spinoza ha de encontrar un sentido como punto de referencia de la reflexión histórica. Aunque no sólo en virtud del espacio que ocupa en el desarrollo cronológico de la filosofía. Sin duda que se trata de un gozne entre dos momentos históricamente señalados; sin duda que se trata de un punto en el que confluyen y aúnan tradiciones hasta ese momento paralelas; sin duda que se trata de un lenguaje racionalista cuyo nivel especulativo y problemática preludian momentos posteriores, al extremo de que difícilmente podría comprenderse buena parte de la filosofía posterior y, en especial, ese segmento histórico que conocemos bajo el rótulo de «idealismo alemán», sin tener en cuenta la obra de Spinoza. Pero también es verdad que no pasaría de ser un autor encerrado en el panteón de las figuras del pensamiento, eruditamente resguardado por un pensamiento que se quiere a sí mismo exclusivamente «histórico», si esa su capacidad de provocación o interpelación no alcanzase interlocutores válidos en y desde nuestra propia situación. Esto es: lectores que más allá de la corrección o incorrección de la exégesis se atrevan a pensar lo por él pensado y estén a su altura. Sólo entonces Spinoza, como cualquier autor, podrá seguir siendo un «autor vivo», alguien que teniendo algo que decir reclama lectores dispuestos a oírlo: leerlo, interpretarlo. Cabe preguntar por ello, ¿qué se propone Spinoza?, ¿cuál es la pregunta a la que responde su filosofía y a la que es necesario atender en tanto pregunta que sigue siendo necesario plantear? Lo que Spinoza, sucintamente enunciado, se propone es: *saber* lo que las cosas *son* para devenir *hombres* libres en una *sociedad* libre. Hemos destacado varios términos conforme a los que se articula la presente selección. Pero ha de señalarse también que a la base de ello se encuentra una determinada forma de entender la filosofía. Una filosofía que aparece nominada como *Ética*.

El proyecto spinozista recibe varias formulaciones que han de ser contempladas no tanto en su pluralidad cuanto en su sentido. Para el *Corto tratado* se trata de lograr «la sólida realidad que obtiene nuestro entendimiento por su unión inmediata con Dios para producir en él mismo ideas y obtener de él mismo efectos que convengan con su naturaleza»; [1] para el *Tratado de la reforma del entendimiento* ha de alcanzarse «el conocimiento de la unión del alma con toda la naturaleza»; [2] y para la *Ética* ha de explicitarse «cómo y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios». [3] En la unión con Dios o la naturaleza y en la explicitación de la dependencia del alma respecto a la substancia divina se cifra la beatitud o salvación a la que en última instancia apunta el proyecto spinozista.

Su mera enunciación podría llevar a pensar en un ideal de corte claramente religioso, pero se trata de un espejismo. Y ello por lo siguiente: la idea de salvación o inmortalidad suele ir acompañada en su acepción tradicional de un presupuesto: tras este mundo y más allá de él, en la medida que lo trasciende, se encuentra la inmortalidad del alma: acceso a una duración sin límites una vez franqueado el límite mayor que es la propia muerte y la liberación de toda atadura corporal.

En el acceso a ese mundo de la eternidad, trasunto del mundo finito sometido a la duración que es la vida del hombre, se cifraría la salvación del mismo. En este esquema se destacan dos hechos. Por una parte, la desvalorización del cuerpo frente al alma, siendo aquél entendido como receptáculo tras la «caída» terrena de ésta. Sólo desde esa desvalorización se comprende la necesidad de una teoría de las pasiones del alma como determinación del poder del cuerpo sobre el espíritu o de una moral como determinación del poder del espíritu sobre el cuerpo. El segundo presupuesto del esquema tradicional consiste en la afirmación de una trascendencia a la que ha de accederse y que tiene, además, un claro papel coactivo al ser impuestas desde ella las condiciones en base a las que se accede a ese más allá. Se trata de un sistema de recompensas y castigos tras la vida misma y en la que ésta encuentra su sentido y valor, pero como instancia ajena y separada de lo así valorado.

Si ahora no es la trascendencia la instancia donadora de sentido, de alguna manera éste deberá estar ya dado. Geométricamente: es imposible, por definición, pensar en un centro exterior o trascendente a la misma circunferencia cuyo trazado posibilita. Si esto es así, el sentido de la duración de la vida del hombre no

1. *C.T.*, II, 26 (Geb. I, p. 112).
2. *T.R.E.*, § 13 (Geb. II, p. 8).
3. *E.*, V, 36. Escol. (Geb. II, p. 303).

podrá ser extraño ni a la vida ni al hombre mismo. Ese centro puede llamarse Dios, pero el libro se llama *Ética*. Parecería como si ahora se tomase la parte por el todo y «ética» pasase a designar ese dominio más amplio que llamamos «filosofía». Pero no se trata de un conflicto entre disciplinas y de cómo éstas se relacionan entre sí; máxime cuando al hablar de esa particular «ética» contenida en la *Ética* no se alude a ninguna disciplina que deba ser enseñada y transmitida. Spinoza mismo rechaza el lugar natural (Academia) desde el que lo conceptualmente constituido, a partir de ese centro ya aludido, pudiese devenir doctrina.

La explicitación del sentido que subyace al actuar humano, y donde el hombre es tal, no tiene la forma de un discurso sobre un ente supremo *(teología)*; tampoco consiste en componer una imagen que operaría como modelo y a la que el hombre ejemplarmente debería someterse en aras de valores que, sobrepasándolo, actuarían al modo de una ortopedia sobre ese mismo hombre *(moral)*. No se trata ni de una escala jerárquica en la que el punto más alto domina sobre los inferiores, ni de un suplemento añadido al que hubiese que conformarse; más bien un plano, una superficie: «*êthos* significa estancia, lugar del morar. La palabra nombra la zona abierta donde el hombre mora. (...) La estancia del hombre contiene y conserva la venida de lo que pertenece al hombre en su esencia».[4] Esto resuena de alguna manera en el libro que es la *Ética*. Es desde esa estancia o ámbito *(êthos)* en el que el hombre es, desde donde alcanza su propia determinación, su perfil propio *(éthos)*; no se trata de aspectos independientes porque, sólo en ese adquirir su actuar una determinación propia, el hombre hace explícita la relación que lo mantiene en ese ámbito respecto al que se constituye su propio actuar. Ese hacer explícito posee la forma misma de la filosofía. Al menos si por ella entendemos el re-conocimiento, la de-mostración tanto lo que con el hombre aparece mostrado («lo que pertenece al hombre en su esencia») como del ámbito o estancia en la que el hombre mismo adviene a su ser tal. Si pensamos esa estancia *(ousía)* bajo la forma de la substancia, Dios o la naturaleza; si pensamos al hombre como modo de esa substancia, siendo su alma la idea de un cuerpo existente en acto y el «contener y conservar» como el «seguir y depender continuamente de la naturaleza divina», lo que ha de explicitarse y ésa es la tarea misma de la filosofía, para el Spinoza de la *Ética*, es «cómo y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios». Éste puede ser ahora pensado como plano o superficie, causa o principio de lo en él contenido; la filosofía atiende a una cuestión: «la filosofía se interroga por el *arjé*».[5] Pero «hemos de entender la palabra griega *arjé* en su

4. M. HEIDEGGER: *Brief über humanismus*. Gesamtausgabe 9. V. Klosterman, Frankfurt, 1976, p. 354 (*Carta sobre el humanismo*. Taurus, Madrid, 1970, p. 54).
5. M. HEIDEGGER: *Nietzsche I*. G. Neske, Pfullingen, 1961, p. 451.

sentido pleno. Nombra aquello de donde sale algo. Pero este "de donde" no es abandonado en el salir; el *arjé* se convierte, más bien, en eso que dice el verbo *arjein*, en aquello que domina».[6]

Filosofía es así el cuestionar que atiende a lo que de antemano rige para cualquier cosa, pues sub-yace a ésta (en tanto sub-stancia) y en él aparece contenida (en tanto todo cuanto es, es en Dios); esto es: lo pre-supuesto en el manifestarse de algo como algo, la condición previa a partir de la que («de donde») es dado algo y permite el perdurar o continuar de ese darse. Sólo en la determinación de esa instancia (presupuesto, substancia, Dios, naturaleza, causa o principio: todos son nombres para lo mismo) y de la relación que el hombre guarda respecto a la misma, éste adviene a ser tal. Que esto sea así significa, entre otras cosas, que ese su comportamiento respecto al ámbito o plano por y en el que es tal hombre, ha de ser destacado, por no inmediato, respecto al resto de modos de conducirse. Pero ese acceder a algo que resta como ignoto sólo podrá ser posible cuando se haya sentido su carencia y necesidad. Así, por lo pronto, filosofía es ese modo específico de conducirse el hombre en el que éste llega a ser tal y que surge por mor de su des-orientación. Esa vía o camino *(meta-odos)* es la forma misma en que la filosofía se constituye.

EL DEVENIR FILOSOFIA DE LA VIDA

Desechada la hipótesis de una exterioridad, el acceso a la filosofía sólo puede ser comprendido, por una parte, desde la constitución que compete al hombre en virtud de su pertenencia al «plano general de inmanencia»[7] en el que y por el que es tal; por otra, desde la forma ordinaria, por habitual, en la que está incluido en dicho plano.

Atendiendo a lo primero, al hablar en referencia al hombre de alma y cuerpo no deberán entenderse tales como elementos heterogéneos compuestos desde una legalidad que los supera; tampoco se trata de una relación de subordinación de uno a otro de forma tal que el alma (lo «racional») dominase y controlase las acciones instintivas del cuerpo (lo «animal»). Bien al contrario, alma y cuerpo merecen idéntica consideración: el alma es idea de un cuerpo existente en acto, siendo consciente del mismo en la medida en que tiene ideas de las afecciones de dicho cuerpo. Bajo esta consideración el alma es el sistema de ideas de las afecciones del cuerpo que es su objeto; así, la conciencia que el alma tiene de sí misma y de su cuerpo está condicionada por la naturaleza de éste.

6. M. HEIDEGGER: *¿Qué es filosofía?* Narcea, Madrid, 1978, p. 63.
7. G. DELEUZE: *Spinoza: philosophie pratique.* Minuit, París, 1981, pp. 164, 172 y ss.

El cuerpo humano es un individuo que posee dos características señaladas: es altamente complejo y consta de partes de diferente naturaleza. Altamente complejo porque se compone de un gran número de individuos de diversa naturaleza, sometidos a una constante variación. Por esta interacción entre los individuos sumidos y los que constituyen el medio circundante, el cuerpo humano es conservado y regenerado sin que esto tenga que suponer necesariamente pasividad. Si todo lo que acontece en el cuerpo debe ser percibido por el alma, sus posibilidades de conciencia respecto al cuerpo deben ser tan elevadas como la complejidad de éste. Así, la conciencia del alma en relación al cuerpo está en proporción directa a la capacidad que el cuerpo tenga de ser afectado.

Revelando la constitución del propio cuerpo y no la naturaleza de los cuerpos exteriores, las ideas de las afecciones no posibilitan acceder a la verdadera naturaleza de los cuerpos en virtud de cuya interacción es mantenido y regenerado el cuerpo humano; sólo posibilitan considerar a los cuerpos circundantes como presentes, existentes en acto. Además, en la medida en que se atenga única y exclusivamente a dichas ideas, su conciencia deberá ser necesariamente imaginativa.

El cuerpo humano, esto nos lleva a la segunda caracterización del mismo, es un individuo que consta de partes de diferente naturaleza: fluidas, blandas y duras. «Cuando una parte fluida del cuerpo es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.»[8] Esos vestigios son trazas que marcan la superficie corporal, posibilitando tomar conciencia de lo hasta el momento esencialmente inerte (cuerpo afectado) y externo (cuerpo afectante). Es esa huella la que revela la diferencia entre la corporalidad marcada y la exterioridad que marca.

Por medio de esos vestigios son imaginativamente percibidos los cuerpos exteriores, pues si bien esas huellas (y sus correspondientes ideas) pueden desaparecer por la simultaneidad y sucesividad de las afecciones recibidas, también es cierto que pueden ser restablecidas en virtud de procesos asociativos. Ésa es la génesis de la memoria como concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas exteriores y no de ideas que «explican la naturaleza de esas mismas cosas»;[9] además, producida no desde la interna legalidad y potencia del entendimiento, sino según «el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano».[10] Lo hasta aquí considerado se deja decir así: al hombre imaginativamente inserto en el orden común de la naturaleza, y en tanto sólo atiende a las ideas de sus afecciones, engarzadas según ese

8. *É.*, II, post. V (Geb. II, pp. 102-103).
9. *É.*, II, 18. Escol. (Geb. II, p. 107).
10. *Idem.*

mismo orden común deberá corresponderle una determinada forma de estar incluido en ese contexto respecto al cual se desenvuelve. Es más, esa forma deficiente, pero no por ello menos natural, generará una determinada forma de afectos; es decir, de aspectos que adquiere la esencia del hombre cuando su cuerpo experimenta afecciones «por las que aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo».[11]

Nos encontramos así ante un hombre imaginativamente inmerso en el orden común de la naturaleza y sometido a afectos tales como la esperanza y el miedo, la seguridad y la inseguridad, la satisfacción y la insatisfacción, etc. Es el momento en que se genera una triple ilusión, trasunto del mecanismo sustitutorio (superstición) por el que se engendra una exterioridad (del hombre en relación a la imagen «conceptual» o arquetípica que él mismo se forja de sí) y una trascendencia de Dios respecto al hombre. Porque la inseguridad queda mitigada al afirmarse incondicionalmente el hombre, quien entonces pasa a ser concebido como «imperio dentro de un imperio», «que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo».[12] Paralelamente, la inseguridad se mitiga si, afirmado el hombre, se piensa en un Dios que crea la naturaleza al servicio humano: «todos, según su propia índole, han excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia».[13] Pero ambos mecanismos concluyen, a su vez, en uno solo: la génesis de la superstición, porque afirmación del hombre y de Dios como faz oculta de la naturaleza dispuesta al servicio del hombre son dos formas de intentar despejar el temor ante la propia existencia; y «la causa verdadera de la superstición, lo que la conserva y mantiene es el miedo».[14]

Aparentemente nos encontramos ante un círculo vicioso: el hombre es una parte de la naturaleza y forma parte del orden común de ésta, pero en la medida en que se atenga exclusivamente a la forma inmediata de estar incluido en él está condenado a mantenerse en un orden imaginativo, tener ideas inadecuadas y sufrir pasiones. Esto significa: su proyecto vital, su organización de relaciones con lo que lo circunda necesariamente ha de estar mediatizado por esa pareja de afectos contrarios que son la esperanza y el miedo.

La forma de romper con el circuito de la superstición y la imaginación supone reparar en la forma que reviste el contacto del hombre con el conjunto de modos (hombres y cosas) en que se haya incluido. Por una parte, se trata de un contacto entre cuerpos que se afectan mutuamente. Uno realiza una acción (ejerce su *conatus*) causando efectos en otro; efectos que sólo podrán

11. *É.*, III. Def. 3 (Geb. II, p. 139).
12. *É.*, III. Pref. (Geb. II, p. 137).
13. *É.*, I. Apénd. (Geb. II, p. 79).
14. *T.T.P.* Pref. (Geb. III, p. 6).

explicarse en virtud del cuerpo afectante, pero no del afectado. En la medida que un cuerpo fuese totalmente activo (es decir, ejercitase su *conatus* de manera óptima), al ser *causa* adecuada de todos y cada uno de los efectos que produce, sería absolutamente inteligible o *racional (causa sive ratio)* a partir de su sola consideración. En verdad, ninguno de esos efectos producidos sería incompatible con su naturaleza, pues siendo manifestación de su potencia de actuar, sería absurdo pensar que están producidos con vistas a anular o entorpecer esa misma potencia; por el contrario, tienden a conservar su existencia y a favorecer la explicitación del grado de potencia constitutivo de su esencia.

Pero se ha considerado un caso ideal y, por tanto, abstracto. Habría que descender hasta el carácter fácticamente condicionado del modo finito que es el hombre y que lo hace ser un modo dentro de un sistema de modos. Esto ha de hacerse valer ahora con todas sus consecuencias. Su forma de ser en el mundo consiste en seguir, al igual que cualquier otro cuerpo, el orden común de la naturaleza; hay, pues, necesariamente, cuerpos que actúan sobre él convirtiéndolo en efecto de una causa exterior y haciéndolo inteligible desde una instancia ajena a él mismo. Consideremos ahora al unísono esas instancias y los resultados no serán muy alentadores para el fin al que se tiende: devenir activo, causa adecuada de las acciones en que se cumple la existencia.

Todo consistirá, así las cosas, en organizar una estrategia de encuentros mediante la que quede orientado (en eso consiste la filosofía) el actuar del hombre y mediante la que pueda hacerse más fácilmente explícito y efectivo el principio del que depende el actuar humano. Esto es: relacionarse con aquello con lo que al concordarse aumenta la propia actividad y apartarse o eludir aquello que al no componer relaciones de poder disminuye la propia actividad. Pero esto supone el conocimiento de la propia naturaleza, de la propia esencia singular; sólo de esta forma estaríamos ante un actuar causado no por mor de causas externas, a las que el hombre aparece necesariamente ligado, sino por la misma potencia que ha de ser explicitada: su esencia, *conatus* o dinamismo constitutivo por el que persevera en la existencia.

Pero, frente a lo anterior, el cuerpo humano es afectado de una multiplicidad de formas por una multiplicidad de cuerpos y lo que es peor, en un orden que es incapaz de abarcar en su totalidad. Cabría la posibilidad de pensar que si se conociese detalladamente tanto la legalidad general por la que se rige la interacción causal de los cuerpos dentro de los cuales está situado, como su propia naturaleza, podría organizar sus encuentros de tal forma que pudiese devenir así activo. Falsa ilusión: de la duración de las cosas se tiene un conocimiento muy inadecuado; el conocimiento exhaustivo del medio modal en que se encuentra supera, con mucho, sus capacidades; y además, al atenerse a sus propias percepciones imaginativas desconoce su misma esencia: justo lo que se trata de explicitar. La pregunta no se hace esperar: ¿qué hacer?

Se plantean dos alternativas. La primera: seguir padeciendo afecciones. Como quiera que las afecciones se explican por su causa exterior, mientras se continúe así no sólo se tendrán ideas inadecuadas, se seguirá siendo pasivo, sino que además los afectos que este estado produce harán fluctuar continuamente de ánimo. En segundo lugar, partir de la producción de efectos de los que se es causa adecuada y son inteligibles, por tanto, a partir del mismo hombre. Sea lo que fuere, mitigar el dominio exclusivo de ese orden común de la naturaleza sólo puede realizarse a partir de lo en él dado; de la misma manera que la liberación de las pasiones sólo se produce a partir de esas mismas pasiones, el conocimiento de lo que *se es* sólo se alcanza a partir del conocimiento que *se tiene*. No se trata de lograr algo que esté más allá, porque orden común de la naturaleza, pasiones, conocimiento que se tiene y duración, constituyen al hombre tan de pleno derecho como lo que en un primer momento podrían parecer sus términos antagónicos: eternidad, razón, etc. Todo consistirá en introducir un cierto cambio de perspectiva, pues es posible un conocimiento verdadero del alma y éste no se produce desde ninguna instancia ajena a las ya consideradas. Esto quiere decir: tiene que haber algo en todas y cada una de las afecciones corporales que teniendo al sujeto por causa adecuada se conciba exclusivamente desde él mismo. Pero éste es el punto de llegada, porque de lo que ahora se trata es de eliminar el mayor número de ideas inadecuadas, substraerse al círculo del temor y la esperanza y devenir activos; todos son nombres para lo mismo: sentar las bases para acceder al conocimiento y explicitación de lo que se es; pero el problema es cómo.

Si es propio de la naturaleza del hombre tener afecciones, necesariamente debe haber en ellas algo capaz de ser concebido desde el mismo hombre. Significa esto que en todas y cada una de las afecciones debe haber algo susceptible de ser concebido adecuadamente. Esto supone reparar en lo que de suyo significa la afección: un cuerpo afectante, un cuerpo afectado; pero en sí misma la afección sería imposible si afectante y afectado no tuviesen algo en común. Se trata, pues, de determinar primeramente lo común, aquello en lo que se concuerda; por ello habría que preguntar si hay algo común a todos los cuerpos. Un cuerpo es «un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios».[15] En este sentido, siendo el atributo expresión de la esencia divina, «todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un mismo y solo atributo»;[16] ese atributo es la Extensión. Por lo tanto, todos los cuerpos convienen «en que pueden moverse más lenta o más rápidamente y en términos absolutos en que pueden moverse o estar en reposo».[17] Las propiedades co-

15. *E.*, II. Def. 1 (Geb. II, p. 84).
16. *E.*, II. Dem. del Lema II, post. prop. 13 (Geb. II, p. 98).
17. *Idem.*

munes a todos los cuerpos provienen, por orden de generalidad, del hecho de que implican la esencia de Dios, por tanto el concepto del atributo correspondiente (Extensión), participan del movimiento y del reposo (implican la naturaleza del modo infinito inmediato) y están contenidos en el modo infinito mediato. De ahí que lo que los cuerpos integrados en el orden común de la naturaleza (contenido del modo infinito mediato) tengan en común es lo que, en virtud del modo infinito inmediato, poseen (movimiento y reposo).

Estas propiedades en las que todos los cuerpos participan poseen tres características. En primer lugar, están en la parte (cuerpo) y en el todo (orden común de la naturaleza); o bajo otra consideración, están en el todo (cuerpo humano) y en las partes (individuos que componen el cuerpo humano). En segundo lugar, «no constituyen la esencia de ninguna cosa singular»,[18] pues cada cuerpo no es ni *el* movimiento ni *el* reposo, sino sólo una específica relación entre ellos. En caso contrario movimiento y reposo no podrían concebirse sin tal cosa singular, pues pertenecerían a la esencia del mismo. Pero éste no es el caso desde el momento en que, entonces, dicho cuerpo singular se confundiría con el modo infinito inmediato de la Extensión. En tercer lugar, esas propiedades son concebidas adecuadamente. Las ideas de las afecciones implican, a un tiempo, la naturaleza del cuerpo humano y la de los cuerpos exteriores; si esto es así es porque hay algo en común entre ellos y que debe estar presente en la misma afección. Así, la conciencia de la afección envuelve la idea de esa propiedad común y porque dicha propiedad está enteramente en el hombre (pues se manifiesta con igual intensidad tanto en el todo como en la parte), y puede concebirse íntegramente a partir de éste, su idea será necesariamente adecuada. Ahora el alma tiene la idea de algo que es. Por medio de este salir fuera de sí que la afección manifiesta, el alma puede reconocerse aunque todavía no totalmente; es decir: en su idea. Esa propiedad común no es algo simplemente proporcionado por las percepciones imaginativas, por tanto empíricamente, sino que estaba ya dado de antemano, *a priori*, con la idea del alma. Es el entendimiento quien se la reapropia y reconoce en el material que pasivamente aporta la imaginación.

Ahora bien, no se trata sólo de las nociones comunes específicas del cuerpo humano con el resto de cuerpos. Habría que añadir más porque si anteriormente los cuerpos eran considerados en su universalidad, ahora ha de restringirse el umbral de las nociones comunes. No se hablará ya de aquello en lo que conviene el cuerpo humano con *todos* los cuerpos exteriores, sino de lo común «con ciertos cuerpos exteriores» y por los que el cuerpo humano «suele ser afectado».[19] Los criterios por los que se deja guiar la tematización de las nociones comunes propias son la frecuencia

18. *É.*, II, 37 (Geb. II, p. 118).
19. *É.*, II, 39 (Geb. II, p. 119).

(de la relación) y la similitud (de lo relacionado). Y esto es importante porque permite establecer no grandes superficies de relaciones, sino parcelas de influencia más particularizada e intensa. Afectan a individuos de la misma especie. Especie aquí no deberá ser comprendida como delimitación abstracta de una clase, sino como el conjunto de individuos que en virtud de su esencia participan de una propiedad común. A partir de aquí se comprenderá que «nada es más útil al hombre que el hombre». Primeramente, porque es *otro* hombre el que muestra lo que es y le pertenece a todo hombre: lo que se posee en común y de lo que puede formarse una idea adecuada. En segundo lugar, porque sólo en la medida en que los hombres actúen guiados por la razón, siendo sabedores de lo que les une, concordarán en sus aspiraciones. En tercer lugar, porque actuando racionalmente el hombre se verá necesitado de interlocutores válidos que permitan el ejercicio y desarrollo del mismo actuar racional.

A la base de la tematización de las nociones comunes, universales y propias,[20] se encuentra la tesis spinozista sobre el ser: la univocidad. No basta con afirmar la pertenencia de todos los individuos a una superficie homogénea que hace que todo lo que es se diga en un mismo sentido; es necesario fijar las determinaciones generales que permiten la inclusión de un individuo en el plano en que se constituye (nociones comunes universales); pero también es necesario indicar (nociones comunes propias) en base a qué las cosas se dispersan «en la extensión de un ser unívoco y no repartido».[21] No hay ningún principio jerárquicamente instituido desde el que dictaminar el lugar que corresponde a cada cosa; no hay ley trascendente a partir de la cual se le asigne a cada individuo el lugar, la parte que le corresponde. Se trata de «la repartición de lo que *se* distribuye en un espacio abierto, ilimitado, al menos sin límites precisos».[22] Los límites del entorno que al hombre corresponden sólo vienen dados por su capacidad para formar ideas claras de lo que posee en común con lo que le circunda y le permite explicitar su propia esencia. Explicitar, pero no tematizar porque son tres los caracteres que competen a la razón y en los que se cifra su potencia e impotencia. En primer lugar, la razón es abstracta. Desde el momento que opera por nociones comunes no conoce ninguna esencia singular en lo que de singular posee. El paso siguiente deberá ser, pues, la tematización de una específica forma de conocer la esencia de las cosas y con ello *tener* la idea de la esencia singular que el hombre *es*: justo eso para lo que la razón se muestra impotente. En segundo lugar, la razón deviene normativa por mor de su carácter abstracto; crea un modelo: «ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo

20. M. Gueroult: *Spinoza II*. Aubier Montaigne, París, 1974, p. 326.
21. G. Deleuze: *Différence et répétition*. PUF, París, 1976, p. 54.
22. *Idem*.

a la vista».[23] Ahora bien, esto no supone aceptar ninguna norma exterior y coactiva. Ese modelo es teórico, descriptivo, no impositivo: simplemente expone aquello en lo que todos los hombres convienen por naturaleza. Se mueve, pues, dentro de determinaciones ontológicas y esto es lo que le permite invertir la perspectiva tradicional desde la que las cosas son buenas o malas en virtud de un discurso autónomo que considera al bien y al mal como poseedores de una esencia propia que orientan, en tanto fin al que se tiende (prejuicio teleológico) al actuar humano. Para la razón, por el contrario, lo bueno o lo malo se dicen de la esencia, de aquello que por naturaleza el hombre desea: unirse con las cosas con las que esencialmente concuerdan y aumentan su capacidad de actuar.[24] En tercer lugar, la razón opera necesariamente inmersa en la causalidad natural. Que esto sea así significa que por razón no ha de entenderse una facultad formal. Está fácticamente dada y condicionada, pues opera a partir de las afecciones corporales, captando en el interior de las percepciones imaginativas las propiedades comunes de los cuerpos; pero esa interacción se realiza en el seno causalmente determinado por el orden común de la naturaleza.

Nos encontramos así con un actuar *filosóficamente* orientado; pero también es cierto, en el punto alcanzado, que ese mismo actuar reclama la explicitación de aquello que con él mismo aparece mostrado y se manifiesta ahora bajo la forma deficiente de la ausencia. Esto supone ir más allá de la misma filosofía, del mismo concepto, pero no hacia un algo externo, sino hacia aquello (vida) en donde la misma filosofía adquiere sentido. Si toda pregunta implica una carencia, una ausencia que apunta a lo preguntado con vistas a su determinación, ahora hay que seguir preguntando: ¿cómo de-mostrar la presencia del principio a partir del que se torna inteligible, activo, el hombre, y éste se manifiesta en su actuar?

EL DEVENIR VIDA DE LA FILOSOFIA

Todo consistirá, primeramente, en saber en qué se cifra la superioridad de la razón sobre los afectos suscitados por la percepción imaginativa de las cosas presentes; esto es: sobre las pasiones. Hasta el presente el hombre ha sido considerado desde una doble perspectiva. Por una parte estaban las pasiones más o menos tristes (pasivas), más o menos gozosas (activas); por otra parte, una serie de imperativos racionales. Imperativos, además, que en virtud del carácter abstracto que compete a la razón también son débiles. Ahora ya no se trata de contraponer deseo pasional

23. *E.*, IV. Pref. (Geb. II, p. 208).
24. G. DELEUZE: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Labor, Barcelona, 1974, pp. 28 y ss.

y deseo racional y hacer que el número de ideas adecuadas sea superior al de las percepciones imaginativas. La perspectiva, ahora, es diferente porque se trata de ver en qué forma, siendo reducida, la pasión pierde la autonomía que hasta el presente le competía. Es necesario, pues, dar cuenta de la estrategia que está a la base de esa transformación y la hace inteligible.

Hay un presupuesto del que hay que partir: de las ideas adecuadas siempre se deducen ideas adecuadas; o de una manera más concreta: «las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas o bien lo que se deduce de éstas».[25] El correlato (paralelo corporal) de lo anterior es que si pueden formarse ideas claras y distintas y deducir unas de otras, «tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento».[26] Aquí radica el auténtico poder de la razón: poner de manifiesto y hacer valer con toda su amplitud el hecho de que las asociaciones, tanto de ideas como de acciones, pueden ser intrínsecamente inteligibles. Las percepciones imaginativas se unen según una «cierta concatenación»: el orden que la sucesividad en el tiempo impone a las ideas de las afecciones que el cuerpo humano receptivamente acoge; esa sucesividad carece de ningún orden inteligible desde el mismo sujeto, ya que se produce según «la fortuita presentación de las cosas»: tantos encuentros azarosos, tantos órdenes aleatorios. Frente a esto ha de destacarse no la receptividad imaginativa, sino la actividad del entendimiento; no la sucesividad cronológica y su correlativa causalidad, sino el orden de fundamentación que conoce cómo son en sí las cosas al «percibirlas por sus primeras causas»[27] y exponer racionalmente su génesis; y, por último, no el azar de encuentros imprevistos, sino producidos ahora conforme a una cierta disposición capaz de orientar las acciones haciendo efectivo y explícito el esfuerzo por perseverar en su ser *(conatus)* propio de cada hombre.

El cambio operado es significativo porque el camino es ahora el siguiente: ha de distinguirse entre ideas de ideas (idea como saber: posesión de la idea adecuada o certeza), ideas (modos del pensamiento) e imágenes corporales (representación de una cosa distinta a un modo del pensamiento. ¿Cuál será el orden en que estos elementos han de relacionarse para devenir activo el hombre? Las ideas de las ideas se encadenan en el mismo orden que las ideas, y viceversa, porque entre ambas series sólo hay una distinción de razón; a la vez, las ideas se encadenan en el mismo orden que las afecciones corporales y viceversa. Devenir activos supone, fundamentalmente, tener ideas adecuadas porque sólo éstas se forman en virtud de la interna potencia de obrar del hombre: actividad es igual a ideas adecuadas. Al haber sólo una distinción de

25. *É.*, v, 12. Dem. (Geb. II, p. 289).
26. *É.*, v, 10. Dem. (Geb. II, p. 287).
27. *É.*, II, 18. Escol. (Geb. II, p. 107).

razón entre las ideas de las ideas (ideas adecuadas) y las ideas, las ideas de las afecciones del cuerpo expresarán también la actividad del hombre. Como al mismo tiempo las ideas de las afecciones se encadenan en idéntico orden que las afecciones del cuerpo, quien así deviene también activo es el propio cuerpo. Todo ello en virtud de un mismo movimiento que ahora se nos muestra como el orden adecuado en tanto manifestación de la interna legalidad y potencia del entendimiento; orden que va de la idea de la idea de la afección a la idea de la afección y de ésta a la afección, que así (paralelamente) será activa en tanto expresión de la misma actividad del entendimiento.

En este movimiento son reducidas las pasiones: ideas confusas, ideas de las afecciones corporales o imágenes que reflejan lo que al cuerpo pasivamente le ocurre. Estas pasiones pueden disminuir o aumentar la potencia de actuar, pero siempre con un común denominador: la presencia de una exterioridad que se impone. Justo al eliminar la causa exterior de los afectos, y remitirlos a otros pensamientos, desaparecen tales afectos, así como las consiguientes fluctuaciones de ánimo.

Esto supone dos cosas. Primeramente el aumento de la autonomía desde el momento que el espacio propio de las pasiones puede ser reducido, ya que «cada cual tiene el poder —si no absoluto al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos».[28] Como quiera que la afección se produce porque hay algo en común entre el afectante y el afectado, eso significa que no hay afección corporal de la que no se pueda tener una idea adecuada.

Ahora bien, y es lo segundo, el aumento de autonomía no significa devenir independiente. Esto último carece de sentido porque no tener ninguna relación *(commercium)* con el resto de cosas significaría ser ininteligible.[29] Además, la afección es una instancia absolutamente necesaria (no así los afectos engendrados a partir de un conocimiento inadecuado de la misma) desde el momento en que «el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe ideas de las afecciones del cuerpo».[30] Por ello, lo alcanzado no es un desprenderse de las cosas, sino considerarlas de forma diferente. Esto se manifiesta en dos frentes; al conocer ahora adecuadamente lo que se posee en común con el resto de hombres, podrán establecerse las bases racionales de una sociedad libre. Pero, además, las cosas con las que el hombre se encuentra cobrarán un nuevo sentido al ser consideradas como medios para aumentar y desplegar su actividad o manifestar su esencia singular.

Con ello nos hallamos ante la razón en su grado más ele-

28. *É.*, V, 4. Escol. (Geb. II, p. 283).
29. *T.R.E.*, § 41 (Geb. II, p. 16).
30. *É.*, II, 23 (Geb. II, p. 10).

vado de desarrollo y, por tanto, en posesión de un gran número de nociones comunes. Sólo desde este punto alcanzado es posible acceder a una tematización diferente de las cosas singulares. Pero la razón, en tanto tal, permanece abstracta. La causa de ello radica en su misma naturaleza y punto de partida que le impide demostrar lo que en el hombre aparece mostrado: la idea de lo que *es* y todavía no *posee*. Es a la idea de esa esencia singular que es el hombre a lo que justamente es incapaz de acceder la razón, no pudiendo exponer, de esta forma, «cómo y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios».

Hasta hora sólo se ha atendido a uno de los polos en que se centra la naturaleza expresiva del alma: como idea del cuerpo existente en acto. Desde esta perspectiva la conciencia que el alma posee de sí es inadecuada y ello por tres razones. Primeramente, porque el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras. Desde esa multiplicidad y sus correlativas percepciones imaginativas es posible acceder a lo siempre presente en ellas y que puede ser concebido adecuadamente; pero esto supone una consideración general de la realidad. Al mismo tiempo no hay ninguna afección de esa multiplicidad capaz de revelar de forma plena lo que el cuerpo es y, por tanto, la idea del mismo que es el alma. Al no haber una tal autoafección, sólo a través de dicha multiplicidad de afecciones es posible acceder a la autoconciencia: son condición necesaria pero no suficiente de la misma. En segundo lugar, la idea de la afección sólo revela en parte la naturaleza del cuerpo humano: la parte misma que de él es afectado. Por ello, teniendo presente que las ideas que se posee de los cuerpos exteriores revelan más la constitución del propio cuerpo que la naturaleza de las cosas exteriores, y que dicho cuerpo puede ser afectado de muchísimas maneras, debemos concluir que no se trata de un conocimiento adecuado ni del cuerpo exterior ni del cuerpo humano mismo. Si esto es así cuando se permanece dentro del ámbito de las ideas de las afecciones, la adquisición posterior de las nociones comunes tampoco supondrá la posesión de una idea adecuada del cuerpo humano en tanto tal y en lo que de singular posee. Por ello, y es lo tercero, «la idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana»;[31] esto no significa que la idea de la idea de la afección no sea un conocimiento adecuado (lo que sería incorrecto), sino sólo que no implica el conocimiento adecuado del alma tal y como ésta es en sí; es decir, en tanto que de ella hay una idea contenida en el entendimiento infinito de Dios.

De esta forma, se nos revela una dimensión del alma hasta aquí dejada en la sombra; ahora deberá ser considerada no sólo como idea de un cuerpo existente en acto, sino también como idea de sí misma. Porque hay una idea de la idea (del cuerpo

31. *E.*, II, 29. Escol. (Geb. II, p. 113).

existente en acto) que el alma es. En la medida en que se atienda a ella se considerará al alma adecuadamente.

Esto es tanto como afirmar que «se da también en Dios una idea o conocimiento del alma humana cuya idea se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano».[32] En efecto, hay en Dios una idea de todos los modos de todos los atributos y, por ello, también del pensamiento; hay en Dios una idea del alma en tanto ésta es un modo del atributo del pensamiento y «una parte del entendimiento infinito de Dios». En dicho entendimiento está contenida la idea del alma que, a su vez, es idea del cuerpo existente en acto; ambos aspectos son indisolubles desde el momento que entre la idea de la idea y la idea misma hay sólo una distinción de razón. Se trata de una idea que expresa tal y como es en sí dicha alma, estando ya dada con la misma. Expresa la esencia del cuerpo como consecuencia necesaria de la actividad divina. O por decirlo de otra manera, revela la presencia en el modo finito de la substancialidad divina. Es esa presencia lo velado en el actuar cotidiano, por inmediato, del hombre y cuyo desvelamiento es el trasunto mismo de la andadura filosófica y, por tanto, también ética.

Ese desvelar *(scientia intuitiva)* lleva a cabo aquello para lo que la razón se mostraba insuficiente: captar la forma en que las esencias de las cosas singulares están implicadas por los atributos divinos. El ejercicio de dicho género de conocimiento posibilita la realización ética del hombre en tanto a partir del conocimiento de su esencia singular las acciones (en la existencia) serán consecuencias necesarias de su esencia, tornándose inteligibles justamente desde la sola consideración de ésta. En esto consiste la eternidad del modo finito: hacer su existencia, por su actuar, un efecto necesario de su esencia. En la existencia necesaria consistía, si nos atenemos a la definición de Spinoza, la eternidad.

Sólo entonces es la existencia misma, y no únicamente la esencia, la que se muestra como siguiéndose y dependiendo de la naturaleza divina. Sólo en este momento el actuar en la existencia se produce a partir de la esencia misma del cuerpo y las ideas, correlatos del actuar corporal, se siguen de la esencia del alma que «consiste en el solo conocimiento cuyo principio y fundamento es Dios».[33] Las acciones son tan racionales como las ideas, pues se encadenan en el mismo orden y tanto unas como otras no son sino la manifestación del grado de potencia divina que constituye la esencia del hombre. Deviniendo eternos se deviene racional, porque sólo así alcanza el hombre su definición en la existencia.

En efecto, los requisitos para la definición de una cosa creada son:

a) «Contener la causa próxima.»[34] La causa próxima es Dios,[35]

32. *E.*, II, 20 (Geb. II, p. 108).
33. *E.*, V, 36. Escol. (Geb. II, p. 303).
34. *T.R.E.*, § 96 (Geb. II, p. 35).
35. *E.*, I, 28. Escol. (Geb. II, p. 70).

no en tanto el hombre es producido inmediatamente por Dios, sino en tanto el hombre es producido por mediación de la serie modal en que se encuentra y Dios se manifiesta como causa inmanente de todas las cosas.[36] Esto es lo ahora conocido desde el momento que el alma concibiéndose a sí misma y, por tanto, a su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad «posee necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios».[37]

b) «Mientras se la considere sola y no unida a otras, todas sus propiedades pueden deducirse de ella.»[38] Considerando la idea de la esencia de tal o cual hombre *podrían* deducirse todas y cada una de sus acciones («propiedades»), porque esas acciones no son sino el correlato de las ideas adecuadas que se deducen, se siguen a partir de la sola idea del alma que, contenida en el entendimiento infinito de Dios, constituye el sistema de dichas ideas adecuadas. Se trata de las ideas adecuadas producidas por el entendimiento, porque sólo éstas están contenidas en la idea del alma y se siguen de ésta; por ello debe tomarse en consideración el que se añada «mientras se la considere sola y no unida a otras». En efecto, las ideas provocadas por el estar inmerso en el contexto modal son inadecuadas, pues se trata de afecciones (efectos) producidas por los cuerpos exteriores. Éstos son los que se constituyen en causa de las mismas y, por tanto, la idea de esas ideas inadecuadas en nosotros estarán dadas en el entendimiento infinito de Dios, pero sólo en tanto en él está contenida la idea del cuerpo afectante. Justo por eso las ideas de las ideas inadecuadas no se deducen a partir de la sola consideración de la idea de nuestra esencia, sino sólo en tanto hay en el entendimiento infinito ideas de todas y cada una de las cosas singulares.

Así, la de-mostración de la presencia del principio o ámbito *(êthos)* a partir del cual se torna inteligible y activo el hombre conlleva la de-finición *(êthos)*, el perfil propio de ese mismo hombre. No se trata ahora, en el punto alcanzado, del acceso y necesidad del concepto para la vida, sino de la vida del concepto. Por tal deberemos entender no la representación universal abstractamente construida a partir de determinaciones empíricas, sino la génesis, el mostrarse, lo conceptualizado; esto es: el hacer ex-plícita la referencia desde *(ex, othen)* el principio *(arjé)* del que el actuar del hombre pende. Pero esto no es sino la mostración de ese mismo principio; mostración que tiene la forma del actuar (vida) racional (filosofía). Sólo entonces la «filosofía» se hace «vida».

MANUEL E. VÁZQUEZ GARCÍA

---

36. *É.*, I, 18 (Geb. II, pp. 63-64).
37. *É.*, V, 30 (Geb. II, p. 299).
38. *T.R.E., loc. cit.*